REVISTA CHILENA DE LITERATURA
Noviembre 2012, Número 82, 75 - 94

LOS *ENSAYOS* DE MONTAIGNE COMO PROYECTO POLÍTICO EN *LA MUERTE DE MONTAIGNE* DE JORGE EDWARDS

Bernat Castany Prado
Universidad de Barcelona
bcastany@ub.edu

> Y dijo bien Baudio, que hay algunos lugares en estos libros que merecen ser borrados, si bien no serán los mismos estos que notó Baudio y los que yo he notado, porque Baudio profesa en Holanda la herejía y yo en España la Religión Católica Romana.
>
> Diego de Cisneros, "Discurso del traductor",
> *Experiencias y varios discursos de Miguel Señor de Montaña.*

RESUMEN / *ABSTRACT*

Este trabajo estudia cómo *La muerte de Montaigne,* de Jorge Edwards, puede ser vista como un intento de convertir el escepticismo que caracteriza los *Ensayos* de Montaigne en un proyecto político de corte democrático. En la primera parte se realiza una breve historia de la recepción de la obra de Montaigne en la literatura y la política latinoamericanas, mientras que en la segunda parte se analiza *La muerte de Montaigne* como un intento de trasplantar literaria y políticamente el escepticismo de los *Ensayos* a Latinoamérica.

Palabras clave: literatura hispanoamericana, Jorge Edwards, Michel de Montaigne, escepticismo, literatura y política.

This paper studies Jorge Edwards's La muerte de Montaigne *as an attempt to translate the skeptical tone present in Montaigne's* Essays *into a political project bearing a democratic intent. In its first part the paper focuses on the history of the reception of Montaigne in Latin American literature and politics. In the second part it analyzes* La muerte de Montaigne *as an*

attempt to transplant to Latin America the literary and political implications of the skepticism that pervades the Essays.

KEY WORDS: *Latin American literature, Jorge Edwards, Michel de Montaigne, skepticism, literature and politics.*

I

En *España en sus ocasiones perdidas y la democracia mejorable*, el catedrático de derecho político Manuel Ramírez estudia las encrucijadas históricas en las que España perdió, reiteradamente, la oportunidad de subirse al tren de la modernidad y la democracia. Centrándose en los siglos XIX y XX, Ramírez narra cómo la Constitución de 1812 se truncó con la vuelta de Fernando VII, la I República Federal, con la reacción cantonalista y la II República, con el golpe de Estado y la dictadura de Franco.

Pero el primer gran desencuentro entre España y la modernidad se produjo mucho antes, a mediados del siglo XVI, cuando la Contrarreforma condenó el erasmismo y estableció un "cordón sanitario" en los Pirineos que tenía como objeto impedir la entrada de toda idea sospechosa, esto es, de toda idea. No es extraño que la lectura de las obras de los erasmistas españoles de principios del XVI o de los estudios sobre dichos autores de Marcel Bataillon, José Luis Abellán o Palma Martínez Burgos despierten en nosotros una cierta nostalgia por lo no sucedido, al descubrirnos un panorama intelectual de corte humanístico y librepensador del que debería haber surgido, si no se hubiese perdido la ocasión, una España más moderna y democrática.

Pero no solo España, sino también Hispanoamérica se desencontró con la historia alrededor de 1559, fecha en la que Erasmo entró a formar parte, como autor de primera clase, del *Index Librorum Prohibitorum*. Con feliz contundencia, el escritor peruano Fernando Iwasaki considera, al reflexionar acerca de la famosa pregunta que Mario Vargas Llosa formuló en *Conversación en La Catedral* (1968) –"¿En qué momento se había jodido el Perú?"–, que "España y América Latina se jodieron cuando los erasmistas fueron censurados, perseguidos y procesados por la Inquisición española" (Iwasaki 25).

Si bien existen numerosos estudios y reflexiones acerca de la gravosa herencia española en Hispanoamérica, sorprende que no se haya lamentado más a menudo "la ausencia ubicua", según la acertada expresión de Adolfo Castañón, en España e Hispanoamérica, de ese discípulo aventajado del erasmismo que fue Michel de Montaigne.

Una célebre excepción es el artículo "Montaigne en España", de Juan Marichal. Sin embargo, el alcance de dicho artículo es muy limitado, ya que, llevado por esa pulsión nacionalista a la que son tan sensibles los filólogos, Marichal se propone responder a Victor Bouillier, quien había afirmado, en *La fortune de Montaigne en Italie et en Espagne* (1922), que hasta mediados del siglo XIX no hay referencias a los *Ensayos* en la literatura española, mostrando que "la "indiferencia" hispánica respecto a Montaigne no fue tan acusada en el siglo XVII como pensaba Bouillier" (Marichal 102)[1].

Lo cierto es que, sin quererlo, quizás sin advertirlo, el artículo de Marichal resulta ser un retrato claustrofóbico del clima espiritual, filosófico y político de una sociedad cerrada y fanática. Tras aceptar que la primera traducción íntegra de los *Ensayos* al español, realizada por Constantino Román y Salamero y publicada por la editorial Garnier, en París, data de la tardía fecha de 1898, Marichal estudia las traducciones, fragmentarias e inéditas, que se realizaron en España durante el siglo XVII. Para empezar, resulta muy significativo que los casi cien años que pasaron desde la primera edición de los *Ensayos*, en 1580, hasta su prohibición, en 1676, no fueron bastantes para que estos fueran traducidos al español.

Dejando a un lado las fragmentarias y extraviadas traducciones de Baltasar de Zúñiga y de Francisco de Quevedo[2], el primer traductor de los *Ensayos* al español será Diego de Cisneros, quien traducirá, entre 1634 y 1636, el primero de los tres libros que componen dicha obra, a la que titulará *Experiencias y varios discursos de Miguel Señor de Montaña*[3].

La lectura del *Discurso del traductor* con que Cisneros tenía pensado encabezar la publicación de su versión española de los *Ensayos* es fundamental no solo para entender las razones por las que no acabó de traducir dicha obra, sino también para hacerse una idea de la cerrazón intelectual que reinaba en la España del momento. Para empezar, Cisneros considera que:

1 Pocas páginas después volverá a insistir en ello al decir que "en la cuarta década del siglo XVII existía en España un pequeño pero significativo grupo de *montaignistas*" (106).

2 Francisco de Quevedo elogiará a Montaigne en *Nombre, origen, intento, recomendación y decencia de la doctrina estoica* y en *Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Armando de Richelieu*, ambas publicadas en Madrid, en 1635.

3 Dicho manuscrito se halla inédito en la Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito núm. 5635.

> …si bien [Montaigne] muestra ser Católico Romano en su persona, la doctrina que propone en estos libros no es todavía conforme en algunas cosas a la de la santa Iglesia Romana y tiene necesidad de leerse con mucha cautela y en algunas proposiciones necesita de corrección y enmienda (cit. en Marichal, 113).

Tanto es así que Cisneros no está de acuerdo con el prólogo con el que Marie de Gournay, la *filled'alliance* de Montaigne, encabezó su edición de los *Ensayos*, y en el que defendía su ortodoxia:

> Quanto a la doctrina destos libros, es por la mayor parte seglar y profana, pero el estilo y modo de escribir es siempre en todo seglar y profano, sin cultura cristiana, antes con resabios de alguna licencia gentil. Y así, no es mucha verdad lo que dice la Dama [Marie de Gournay] citada en el mismo lugar, a saber que este libro es enemigo profeso de la Herejía; pues antes propone y enseña los fundamentos principales de ella (cit. en Marichal 113).

A continuación, Cisneros enumera y razona toda una serie de correcciones que ha realizado en su traducción y que son un excelente muestrario de los miedos y autocensuras que reinaban en su sociedad.

Pero Cisneros no solo critica los *Ensayos* por su heterodoxia, sino también por considerarlos una exhibición impúdica y cínica:

> Porque el que dice sus faltas sin humildad y confusión no las confiesa, pues no las acusa, antes las aprueba y confirma, gloriándose en ellas y pretendiendo alabanzas por ellas o fama y reputación para ser conocido por ellas. Como ese Autor, si bien dice y escribe de sí, no es contra sí; no dice sus defectos y propiedades y pasiones singulares con propia confusión, sino con libertad y alguna disolución (cit. en Marichal 121).

Según afirma Adolfo Castañón en "La ausencia ubicua de Montaigne", este desencuentro con los *Essais* supondrá una "hipoteca inicial" que hará que la cultura hispánica considere, desde un principio, al ensayo "como un híbrido situado entre el pensamiento heterodoxo y una literatura autobiográfica y confesional gratuita, libre y exenta de culpa" (Castañón 86). Montaigne cometería el delito de no querer instruir o instruirse en todo momento, de escribir para divertirse, disfrutar o divagar. Según Castañón, "esta gentil frivolidad del ensayo en su sentido original es la que, entre tantas cosas, le

resultará de tan difícil digestión a la rancia y patética sensibilidad hispánica y, desde luego, a la incipiente hispanoamericana" (87).

De este modo se malogró la enseñanza escéptica, lúdica, inmanente, subjetivista, tolerante, dialogante, humorística y epicúrea con la que los *Ensayos* habrían vivificado el pensamiento hispánico. Valga como ejemplo del rechazo generalizado en el ámbito hispánico de todas estas doctrinas y actitudes el hecho de que, todavía en el siglo XX, Juan José Arreola afirme, en su "Prólogo" a los *Ensayos,* como si fuese una vergüenza y no el núcleo del pensamiento humanista, que Montaigne no fue un escéptico y que solo lo consideran como tal "los comentadores superficiales" (Arreola 15).

Todo ello supuso que, en el ámbito hispánico, el género del ensayo traicionase su espíritu inicial. Recordemos, para empezar, que el término "ensayo" no estaba especializado para designar un género literario cuando Montaigne lo escogió para titular su libro. Resulta, pues, que, en un primer momento, el término "ensayo" es una apuesta por un tipo de pensamiento no lineal –a diferencia del pensamiento dogmático de la escolástica, contra el que Montaigne reacciona, y del racionalismo y el cientificismo moderno, que reaccionarán después contra Montaigne– en el que el término "ensayo" implica el término "error" y en el que no importa tanto el llegar a un lugar determinado, puesto que el escepticismo radical de Montaigne considera que es imposible hallar nada, sino el divagar y el perderse en el universo gozando de su infinita variedad y de sus insondables misterios.

Por esta razón, en el ámbito hispánico, el ensayo será más dogmático, en el sentido de que busca exponer o establecer verdades, acercándose, de este modo, a la *summa* o al tratado; y menos intimista, ya que el subjetivismo será considerado como incompatible con sus pretensiones cognoscitivas dogmáticas. Esto supondrá que en dicho ámbito geográfico-cultural los ensayos hayan sido entendidos como la exposición de una determinada doctrina filosófica, sociológica o política, en definitiva, como "una radiografía conceptual más preocupada por los esqueletos proféticos que por la existencia y la expresión literarias" (Castañón 88). Así, pues, aunque digamos que son "ensayos" el *Facundo* de Sarmiento, el *Ariel* de Rodó, *La raza cósmica* de Vasconcelos o el *Calibán* de Fernández Retamar, no lo son en el sentido en que propuso Montaigne.

Según Castañón, a finales del XIX y principios del XX, el "ensayo" español e hispanoamericano depuso progresivamente su dogmatismo, su pedagogismo y su populismo, para hacerse más escéptico, más lúdico y más subjetivo, esto es, para reencontrarse con Montaigne. Tal sería el caso de la

Historia de mis libros de Rubén Darío o de *Los motivos de Proteo* de José Enrique Rodó, así como de las obras de Groussac, Reyes, Borges, Lezama Lima, Paz o Monterroso (88).

Si bien este intento de aclimatar el espíritu montaigneano al ámbito hispánico, con la intención de recuperar, de este modo, un tiempo perdido, fue un trabajo colectivo, no es exagerado considerar a Jorge Luis Borges como el principal forjador de un estilo verdaderamente ensayístico. Ciertamente, la figura de Montaigne y de "su libro admirable" (Borges, *Obras completas* IV, 14) es omnipresente en la obra de Borges, quien presenta a su padre como "devoto de Montaigne" (Borges, *Textos recobrados (1956-1986)*164), afirma que su admirado Alfonso Reyes fue "amigo de Montaigne" (Borges, *Textos recobrados (1931-1955)* 334), hace a Shakespeare "lector frecuente de Montaigne" (Borges, *Obras completas* IV, 134) y considera que Cervantes fue "el hombre comprensivo, indulgente, irónico y sin hiel, que Groussac, que no lo quería, pudo equiparar a Montaigne" (IV, 45). Tanto es así que a la hora de criticar a un autor como Quevedo, Borges le echará en cara no haber sabido asimilar la lección de Montaigne: "leyó a Montaigne, a quien llama el señor de Montaña, pero éste nada pudo enseñarle. Ignoró la sonrisa y la ironía y le complacía la cólera" (IV, 488). Por si todo esto no fuera suficiente, Borges afirmará que tanto Cervantes como Shakespeare fueron hijos de Montaigne y que seguir "la multiplicación de su linaje por toda Europa, sería reescribir la historia de la literatura" (Borges, *Textos recobrados (1956-1986)* 38).

Por otra parte, oyendo a Borges hablar de Montaigne entendemos que su ausencia en el ámbito hispánico no solo lastró el género del ensayo, en particular, sino toda la literatura, en general, de modo que su lenta recuperación a lo largo del siglo XX debe ser puesta en relación directa con la eclosión de la literatura hispanoamericana a mediados del siglo pasado.

A ello apuntaba Carlos Fuentes en *La nueva novela hispanoamericana* (1969) cuando afirmaba que la renovación literaria hispanoamericana provenía de la sustitución del carácter dogmático, documental y panfletario de la literatura realista por el escepticismo y la ambigüedad expositiva de la novela de la Revolución Mexicana: "En la literatura de la revolución mexicana se encuentra esta semilla novelesca: la certeza heroica se convierte en ambigüedad crítica, la fatalidad natural en acción contradictoria, el idealismo romántico en dialéctica irónica" (Fuentes 15).

Ciertamente, tanto la Revolución Mexicana como la Guerra de los Cristeros fueron conflictos equiparables a las guerras de religión del siglo XVII, que asolaron Europa, en general, y Francia, en particular, como territorio

fronterizo entre la zona católica y la protestante, y que llevaron a Montaigne a desconfiar de todo dogmatismo. Superando su nacionalismo inicial, Carlos Fuentes ampliará, en *La gran novela latinoamericana* (2011), el origen de la renovación literaria latinoamericana hasta llegar a afirmar que sus más profundas raíces se remontan a la obra de Erasmo de Rotterdam, Thomas Moore y Michel de Montaigne.

Del mismo modo que Borges afirmó que la verdadera "Revolución Francesa" se produjo en el siglo XVI, cuando Montaigne decidió tratar de imitar la "voz" amiga, tolerante y escéptica de la *Historia natural* de Plinio (*Textos recobrados (1956-1986)* 37), nosotros podemos afirmar que la verdadera "Revolución Latinoamericana" se produjo cuando autores como Groussac, Reyes, Machado de Assis o Borges trataron de imitar la "voz" de Montaigne.

La ambigüedad del término "revolución", que puede ser entendido tanto en un sentido estético como en un sentido político, es fecunda, ya que apunta al hecho de que la "ausencia ubicua" de Montaigne en el mundo hispánico no solo supuso una rémora literaria, sino también política. Como muy bien constata Jorge Edwards en *La muerte de Montaigne* –y este es quizás uno de los principales aciertos de su libro, tal y como señalaba Fernando Savater en su reseña del libro en *Babelia*, *El País*, el 5 de noviembre de 2011–, los *Ensayos* no son solo una obra literaria y filosófica, sino también una propuesta política. Ciertamente, el escepticismo, la tolerancia y la voluntad de diálogo son los pilares fundamentales de la democracia moderna, ya que quien considera tener un acceso privilegiado a la verdad no se rebajará a dialogar ni, por lo tanto, a pactar entre todos unas verdades inmanentes, provisionales y compartidas[4].

No se trata, claro está, de que el desencuentro con los *Ensayos* de Montaigne sea la única causa de las insuficiencias democráticas –caudillismos, dictaduras, populismos, nacionalismos, redentorismos, mesianismos, crispación– del mundo hispánico, pero sí representa el desencuentro con toda una corriente de pensamiento humanística, ilustrada y liberal que halla una de sus expresiones más elaboradas en la obra del antiguo alcalde de Burdeos.

Por todo ello, la *Muerte de Montaigne* de Jorge Edwards, no solo debe ser leída como un hito más en el intento de aclimatar la "voz" de Montaigne a la literatura en lengua española, sino también como un intento de extraer

[4] No es casual, en este sentido, que uno de los libros fundacionales de la Ilustración fuese el *Manual de conversación* de Lord Shaftesbury.

las lecciones políticas de la vida y la obra del perigordino que España e Hispanoamérica todavía tienen que aprender.

II

La muerte de Montaigne se inicia evocando las críticas que Montaigne recibió por su rechazo a identificarse plenamente con uno de los dos bandos enfrentados durante las guerras de religión que asolaron Francia durante el siglo XVI. Edwards dice, citando a Montaigne, que éste "era güelfo para los gibelinos" y "gibelino para los güelfos" (Edwards, *La muerte de Montaigne* 11). Unas décadas antes, Erasmo, padre filosófico, espiritual y político de Montaigne, de quien se decía que era "*homo pro se*" (cit. en Zweig 15)[5] y que había hecho célebre el "*nulli concedo*" (cit. en 27), expresó su rechazo hacia el "partidismo", que entenderá como "la conformidad plenaria" e "incondicional" con un partido (cit. en 163).

A continuación, Jorge Edwards afirmará que él también desconcierta "a la izquierda" (Edwards, *La muerte de Montaigne* 11), ya que su proyecto consiste "en tratar de pensar por mi cuenta, fuera de los intereses partidarios" (12). Treinta años antes, en el prólogo de 1980 a *Persona non grata,* el autor chileno destacaba cómo su libro "irritó a la mitad de la gente y el epílogo a la otra mitad", para, más tarde, criticar "la indignación unilateral", "la moral hemipléjica" (Edwards, *Persona non grata* 16) y afirmar que no desea "volver a ningún redil" (22).

Ciertamente, la decepción que Jorge Edwards experimentó en relación con la Revolución Cubana tendrá un impacto sobre su escritura semejante a la que las Guerras de Religión y la Revolución Mexicana tuvieron para Michel de Montaigne y Carlos Fuentes, respectivamente: "La experiencia cubana me había producido una crisis profunda: no podría reanudar mi trabajo de creación literaria si antes no transcribía esa crisis y no me la explicaba, de paso, a mí mismo" (Edwards, *Persona non grata* 354).

Persona non grata representa, de algún modo, la primera parte de ese proyecto de liberación estética y política que exigía empezar criticando el dogmatismo de izquierdas, del que Edwards participaba en cierta medida –él

[5] Se trata de una cita extraída de las *Epistolae obscurorum virorum* (1515) que Zweig utilizará como epígrafe de su libro *Erasmo de Rotterdam*.

mismo confesará que a su llegada a Cuba, en 1971, "también aceptaba algunos de los dogmas de mayor circulación" (12). Si bien es cierto que, por razones de contexto, en *Persona non grata*, Edwards se ocupa, fundamentalmente, de criticar al castrismo, en numerosos pasajes del libro dejará bien claro que su rechazo tiene como objetivo el dogmatismo, en general, y, solo después, sus diversas concreciones particulares:

> "En ambos discursos políticos, desde extremos ideológicos opuestos y simétricos (…) se pretendía que nuestros únicos caminos eran la economía de mercado con toque de queda, un curioso y contradictorio despotismo liberal, o el socialismo puro y duro, con la ficción del trabajo voluntario impuesto y de los estímulos morales decretados" (Edwards, *Persona non grata* 13).

En *La muerte de Montaigne* nos encontramos, de un lado, con una ampliación de esta crítica, que ya no se ocupará solamente del dogmatismo de izquierdas –si bien seguirá siendo un tema importante–, sino de todo dogmatismo, en general; y, del otro, con un esfuerzo constructivo que tiene como objetivo elaborar, frente al dogmatismo político, una actitud abierta, verdaderamente liberal y democrática. Para ello, tanto la obra como la vida de Montaigne, entre las que Edwards sabe hallar sugerentes armonías, se le revelan al autor como un verdadero *espejo*, no ya *de príncipes*, sino de *ciudadanos*.

Ciertamente, el escepticismo de Montaigne, heredero no solo de Pirrón, Enesidemo, Agripa o Sexto Empírico, sino también del *Libro de Job*, el *Eclesiastés* o la teología negativa o apofática cristiana, musulmana o hebrea, es visto por Jorge Edwards como el modo de resistir al canto de las sirenas del dogmatismo y de construir una actitud humilde y tolerante que permita "vivir bien (…) en un sentido que podríamos llamar ético y estético" (Edwards, *La muerte de Montaigne* 12). Ciertamente, en sus dos mil quinientos años de vida, el escepticismo ha adoptado muy diversas formas. Sin ánimos de ser exhaustivos podemos contar entre sus avatares: el escepticismo radical de Pirrón, el escepticismo académico de Carnéades, el escepticismo dialéctico de Agripa, el escepticismo empírico de Sexto, el escepticismo bíblico, la teología negativa o apofática, el nominalismo medieval, el escepticismo erasmista, el pirronismo barroco, así como las diversas reacciones escépticas contra el cientificismo moderno occidental, representadas, entre otros, por Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, William James, Martin Heidegger o Hans Georg Gadamer.

A pesar de las variaciones que se irán produciendo a lo largo de los siglos, el núcleo doctrinal del escepticismo, que se fijó en la Grecia del siglo IV a.C., permanece intacto. Empecemos recordando que éste nació como una filosofía práctica, esto es, como una filosofía cuyo objetivo no era la especulación filosófica, sino la búsqueda de una vía de acceso a la felicidad y la bondad, en el ámbito individual, y a la convivencia pacífica y tolerante, en el ámbito colectivo.

Los primeros escépticos consideraron que la pretensión de conocimiento, en su doble significado de aspirar a conocer algo y de considerar que se conoce algo, genera tanto una ansiedad innecesaria, que lleva a la infelicidad, como un furor afirmativo, que lleva al fanatismo. Con el objetivo de retirar ese obstáculo en la vía hacia la vida buena y la buena vida, que consideraban indiscernibles, el escepticismo busca convencer al hombre de la imposibilidad de todo conocimiento.

Podemos distinguir, pues, dos momentos en la vía escéptica: uno destructivo o crítico, en el que se busca desesperar al hombre de toda pretensión de conocimiento, y otro constructivo o práctico, en el que se intenta elaborar una sensibilidad y un criterio que permitan vivir satisfactoriamente una existencia desconectada de toda pretensión cognoscitiva.

En el momento destructivo, el escepticismo busca, en primer lugar, mostrar la falibilidad de las dos principales fuentes de conocimiento: los sentidos, que son engañosos, tal y como pretenden demostrar los diez tropos o esquemas argumentales de Enesidemo, y la razón, tal y como pretenden demostrar los cinco tropos de Agripa.

A este ataque frontal contra las capacidades cognoscitivas del hombre, los escépticos añaden numerosas refutaciones contra autores, teorías o disciplinas particulares, así como contra nociones que consideran invenciones o fantasías, como, por ejemplo, las de "causa", "Dios", "nación" o "identidad personal".

No es casual, pues, que, tal y como señala María del Pilar Vila, uno de los ejes de la narrativa de Jorge Edwards es la desconfianza en nuestra capacidad para representar y conocer la verdad, tal y como expresa uno de los narradores de su novela *El origen del mundo* (1996): "¿Cómo se puede saber la verdad, o acercarse, por lo menos, a eso que llaman la realidad y que se nos escurre por todos lados?" (cit. en Vila, 37). Tanto es así que en toda la novelística del chileno nos hallamos con la utilización recurrente de verbos como "aparecer", "atribuir", "sospechar" o "suponer" (44), a los que se suman numerosas paradojas, preguntas, dobles negaciones, ambigüedades,

mise en abîme, finales abiertos y demás recursos estilísticos y narrativos que contribuyen a generar en el lector la sensación de que la realidad es inasible.

Este estilo tentativo llega a su máxima expresión en *La muerte de Montaigne,* donde abunda la fraseología escéptica –"Es imposible, insisto, demostrar nada" (54), "me quedo perplejo" (123)–; las confesiones de ignorancia –"a juzgar por mis insuficientes lecturas" (107)–; las dobles negaciones –"Y no es imposible que…" (54), "Es muy probable, me digo, o más bien, no es en absoluto improbable…" (84)–; las paradojas –"Pero, claro está, no hay versión objetiva que valga" (107)–; o los diálogos interiores –"¿Qué les parece a ustedes? A mí me parece que…" (115)–. También abundan las repeticiones –"ahora estoy en condiciones de agregar algún detalle más, algún detalle que es más que un detalle" (23)– y los hipérbaton –"Su marcha era segura, como lo afirmó de muy diversas maneras en sus ensayos, en ese largo y variable autorretrato que son sus ensayos, y más bien lenta" (200)–, que buscan reproducir, en el lenguaje escrito, las vacilaciones e incorrecciones propias del discurso oral y mental[6].

El mismo Jorge Edwards señala que el hecho de haber vivido una de las mayores explosiones de fanatismo y violencia de la historia de la humanidad llevó a Montaigne a considerar que "la pacificación de los espíritus" y "el entendimiento entre las personas" eran "bienes superiores", razón por la cual "la búsqueda empecinada del acuerdo, de la reconciliación, de la paz" forman "parte esencial de su pensamiento", cosa que se traduce en "el ritmo de su lenguaje, de su movimiento nunca autoritario" y en "el hecho de presentarse ante el lector como ensayo, no como tratado, no como doctrina consumada y congelada" (Edwards, *La muerte de Montaigne* 288).

Quizás por necesidades narrativas, ya desde las primeras páginas se alza, frente a la figura de un Michel de Montaigne escéptico y tolerante, la contrafigura de un Jules Michelet dogmático e intolerante. Este personaje, del que el mismo Edwards dirá que "se empieza a convertir, en mi relato, en su contraparte" (77), es presentado como un "historiador apasionado, ostentosamente parcial" que pretende escuchar "la voz de la historia, de la

[6] Jorge Edwards también imita el estilo coloquial de los *Ensayos,* si bien el resultado no es siempre feliz, como quizás prueban los siguientes ejemplos: "[Montaigne] no era ningún inocentón, ningún pajarón, ningún caído del catre" (Edwards, *La muerte de Montaigne* 84); "los motivos para tener susto (¡para cagarse de miedo!) sobraban" (88); "todo aquello no le interesaba un pepino" (98).

Historia, con mayúscula" (117); que escribe "como si fuera el detentador exclusivo del amor a la patria" (73); cuya "visión quedaba limitada por la doctrina republicana y revolucionaria imperante, por los dogmas en boga, por las hegemonías intelectuales de su época" (149); y cuyas "antipatías personales" tienden a "interponerse en la lectura y hacer que se vuelva antipática" (107).

No es extraño, pues, que Michelet sintiese "muy poca simpatía" por Montaigne, al que ve como "un subjetivista, un intimista, un exquisito, perfectamente indiferente a las voces populares" (Edwards, *La muerte de Montaigne* 25), que puede ser "fácilmente acusado de escepticismo" (64). Michelet tampoco aprecia a Enrique IV, cuya política representó, de algún modo, y así lo hace constar Edwards, la realización política de la sensibilidad filosófico-literaria que Montaigne vehiculó en sus *Ensayos*. Ciertamente, el dogmático Michelet no podía sino malentender la abjuración de Enrique IV –inspirada, como veremos, por la actitud liberal y tolerante de Montaigne–, al que describe como"un ambicioso, un personaje sin principios, que les da la espalda a sus amigos hugonotes por una cuestión de mera conveniencia personal" (149).

Tanto es así que Jorge Edwards considerará que, en sus críticas al subjetivismo supuestamente cínico y decadente de Montaigne, Michelet habla "con rabia, con intolerancia, como un comisario estalinista un siglo antes del estalinismo" (31). De este modo, el dogmatismo de izquierdas, en cuya crítica se centraba *Persona non grata*, no solo se nos revela equivalente al dogmatismo de derechas, sino, más aún, a todo dogmatismo, sea cual sea su tiempo y su lugar: "Hemos conocido demasiadas actitudes como ésa, y la experiencia (la del siglo XX, la de estos comienzos del XXI) nos ha llevado a tomar una saludable distancia" (73).

Lo cierto es que Edwards no solo se atrevió a criticar la Revolución Cubana en un momento en que todavía gozaba de cierto prestigio entre los intelectuales, sino que también se atreverá a fustigar el dogmatismo y el fanatismo de algunos de los protagonistas de la Revolución Francesa. Así, en el epígrafe de *Persona non grata,* Edwards evoca el violento fanatismo de un Robespierre que llegó a afirmar: "Je ne connais que deux partis, celui des bons et celui des mauvais citoyens" (cit. en Edwards, *Persona non grata* 9). En esa misma obra, Edwards comparará la represión de la Revolución Cubana y el estalinismo con el Terror de 1793: "Todo está dicho en las viejas páginas de Michelet sobre el Comité, sobre Robespierre, sobre la Revolución y sobre la guillotina" (155). También en *La muerte de Montaigne*, Edwards

recordará cómo la Revolución Francesa exhumó el cadáver de Montaigne del recinto religioso en el que escogió ser enterrado, para trasladarlo a un recinto "iluminado por la luz de la Diosa Razón, la divinidad del futuro" (242), resultando ser mucho más "secular" el cristianismo tolerante, intimista y fideísta de Montaigne que el "laicismo" dogmático, enfático e impositivo de algunos revolucionarios.

A pesar de haber transcurrido cuatro décadas desde su desencuentro con la Revolución Cubana y a pesar de que el marxismo y el comunismo han perdido, en nuestros días, gran parte de su influencia política y teórica, Edwards considera necesario seguir advirtiendo contra su pendiente dogmática. Para empezar, Edwards aventura que el "amor por el presente" y la "relativa desatención al pasado y al futuro" (Edwards, *La muerte de Montaigne* 287) que caracterizan la obra de Montaigne, la hacen incompatible con el marxismo, que es "una filosofía del futuro" que, pensando en un "paraíso futuro, utópico, inalcanzado, ¿inalcanzable?", conspira "contra el presente hasta el extremo de transformarlo en un infierno" (287). Tanto es así que Edwards considera que "el anuncio del Montaigne posmoderno" se halla en el André Gide que, al ver, en su visita a la URSS, a un Bujarin aterrorizado, pensó "quizá, que la razón, al cabo de varios siglos, la tenía Michel de Montaigne en lugar de Carlos Marx" (285).

En otra ocasión, Edwards criticará las excesivas pretensiones cognoscitivas del marxismo, que afirmaba ser una ciencia de la historia, utilizando argumentos escépticos muy afines a Montaigne: "Vaya uno a saber. Entramos en los procesos de la historia, que se supone que es una ciencia, y entramos en la mayor incertidumbre, en una casi vertiginosa relatividad de los puntos de vista" (70).

Ya en *Persona non grata*, Edwards había criticado a los "esclavos de la consigna" (23), llegando a sugerir que Fidel Castro es heredero del dogmatismo español "de Loyola, de don Quijote y de los caudillos de las guerras carlistas" (233), y a criticar el maniqueísmo de corte casi milenarista del discurso revolucionario:

> Habría que esperar el enfrentamiento definitivo, y entonces quedarían eliminados los tibios, los deliberantes, los intelectuales burgueses, como se nos había calificado a mí y a mis congéneres, y los campos quedarían definitiva y claramente divididos: en un lado se situarían los buenos, a la diestra de Dios Padre y al otro lado de la raya, los

> malos, para serenidad del espíritu del inefable Meléndez[7] y de sus compinches (Edwards, *La muerte de Montaigne* 233).

Pero Montaigne no se limita exclusivamente a prevenirnos contra el dogmatismo, en el ámbito filosófico y existencial, y contra el fanatismo, en el ámbito de la política, sino que también pretende construir una actitud que le permita a los hombres y a las sociedades vivir satisfactoriamente mediante la suspensión del juicio acerca de numerosas cuestiones que exceden sus capacidades cognitivas –la verdadera religión, la esencia de la nación, la lógica de la historia, la voluntad de los mercados– y sobre las cuales suelen edificarse sistemas políticos de control y marginación.

Este era, precisamente, el punto fundamental de la propuesta teológico-política erasmista, conocida como "*philosophia Christi*", que propugnaba una reducción al mínimo del núcleo doctrinal, basado en el convencimiento de que las cuestiones teológicas exceden la capacidad de conocimiento del ser humano, para apostar por una vivencia fideísta, íntima y difusa, y por lo tanto no controlable políticamente, de la religión: "Lo esencial de nuestra religión es la paz, la unanimidad. Ésta no puede convertirse en realidad más que si reducimos al mínimo las definiciones y si, acerca de numerosos puntos, dejamos a cada cual su libertad de juicio" (Erasmo 197).

Como estudia magistralmente Richard H. Popkins en su *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, con este movimiento Erasmo introdujo en el sistema teológico-político dominante en aquella época el momento constructivo del escepticismo, que busca hacernos comprender que, vista la imposibilidad de todo conocimiento, lo mejor es confesar que nada se sabe (*akatalepsia)*, que no es posible afirmar nada (*aphasia*) y que es mejor realizar una suspensión de juicio generalizada (*epoché),* gracias a la cual nos veremos inmunes a las irresolubles e innecesarias angustias que pesan sobre el ser humano (*apathia*), llegando, de este modo, a una felicidad concebida en términos de tranquilidad (*ataraxia*), que implica también una bondad individual y política concebida en términos de tolerancia.

Esta es la lección que Michel de Montaigne, cuyo padre, Pierre Eyquem, lo educó siguiendo muy de cerca las tesis del *Plan de estudios* (1511) de Erasmo, asimiló de la *Philosophia Christi* y encarnó en unos *Ensayos* que, desde el mismo título, no solo no se proponen cerrar ninguna cuestión –"Un

[7] Un alto funcionario de la Cuba castrista.

hombre que produce "ensayos", sentenció a su modo, no puede producir 'resultados' " (Edwards, *La muerte de Montaigne* 12)–, sino también mostrar que la intimidad de los hombres es inextricable, misteriosa, infinita, y, por lo tanto, no debe ser sometida a ningún tipo de valoración o control externo o político.

Pero como muestra en su libro Jorge Edwards, Montaigne no se limitó a exponer su propuesta en los *Ensayos*, sino que también trató de aplicarla al ámbito político. Ciertamente, con excepciones como la de *De la servidumbre voluntaria o Contra el Uno* de Étienne de LaBoëtie, el gran amigo de Montaigne, la mayor parte de los humanistas redujeron el buen gobierno a la autodisciplina del príncipe, que debía ser educado como un humanista. Por esta razón, prácticamente todos los humanistas escribieron un manual para la educación o guía del príncipe, conocido en la época como "espejo de príncipes". Así, Erasmo dedicará su *Institución del príncipe cristiano* al futuro Carlos V y Guillaume Budé, su *Institución del príncipe* a François I.

También los *Ensayos* fueron vistos en su época como un "espejo de príncipes", cosa que prueba el hecho de que tras su publicación, Enrique III forzase a Montaigne a salir de su vida retirada para aceptar el cargo de alcalde de Burdeos, una ciudad de enorme importancia política, por estar situada en la frontera entre el territorio católico y el protestante. Por si esto no fuera suficiente, los dos reyes en lucha, Enrique III de Valois, católico, y Enrique IV de Navarra, protestante, lo consultaron en numerosas ocasiones, llegando el segundo a desplazarse al castillo de Montaigne, donde este le cedería su lecho. Son, precisamente, estas conexiones las que más parecen interesar a Jorge Edwards, que busca en ellas una respuesta al lastre dogmático de la política hispanoamericana, de raigambre española.

Un episodio importante de este ensayo de extracción de una política montaigneana es el análisis del testamento del Marqués de Trans, "inspirado" y "quizá redactado" por su "amigo y vecino" Montaigne (Edwards, *La muerte de Montaigne* 194). Dicho testamento exhorta, a la vez, a "mantenerse, en la esfera privada y familiar, dentro de la religión de sus antepasados, sin dejarse impresionar por las novedades del siglo" y, "en el derecho público, [a] aceptar a ojos cerrados las leyes de sucesión y la monarquía legítima" (192). De este modo, junto a una dimensión de carácter individual, que consiste en permanecer en la antigua religión, aun siendo consciente de su necesidad de reforma, se añade una dimensión de carácter colectivo, que consiste en separar tajantemente el poder político de las opciones religiosas individuales. Podemos, pues, discutir si la apuesta de Montaigne por permanecer en la

propia tradición religiosa es conservadora o no, pero lo que es indudable es el carácter humanista y progresista de la expulsión de la política del ámbito de las opciones religiosas.

En lo que respecta a la voluntad de Montaigne de permanecer en el seno de su tradición religiosa, recordemos, de un lado, que sentía “una desconfianza profunda, íntima, frente a las novedades, las *nouvelletés*, de un tiempo de invenciones, trastornos, utopías” (Edwards, *La muerte de Montaigne* 200), que si bien estaban justificadas, en muchas ocasiones derivaban en dogmatismos y fanatismos simétricos que no hacían más que agravar la situación; y del otro, que su ascendencia judeoespañola –descendía por línea materna de los López de Villanueva, algunos de los cuales fueron quemados por judaizantes– pudo llevarle a rechazar convertirse a una tercera fe –del judaísmo al catolicismo, del catolicismo al protestantismo–, para optar por residir sin énfasis ni intolerancias en aquella en la que había sido educado.

En lo que respecta a su apuesta por separar las opciones individuales del ámbito de la fundamentación del poder, Montaigne se convierte en una figura fundamental de la defensa de la libertad de culto, que luego, al secularizarse, se convertirá en defensa de la libertad de pensamiento. Según Edwards, en la conversión de Enrique IV de Navarra al catolicismo flota ya “la idea revolucionaria del Edicto de Nantes” (Edwards, *La muerte de Montaigne* 260), puesto que el catolicismo al que se convierte Enrique IV, siguiendo los consejos de Montaigne, no es el catolicismo fanático de la Liga, sino el catolicismo humanista, generoso y tolerante que apenas se distingue del protestantismo humanista, generoso y tolerante. Desde este punto de vista, dicha conversión no es del protestantismo al catolicismo, sino del fanatismo a la tolerancia, de modo que resulta una detalle meramente accidental que Enrique IV fuese “protestante” y se convirtiese al “catolicismo”. Parece, pues, que no solo los extremistas se parecen, sino también los moderados.

Así, del mismo modo que los dos teólogos dogmáticos que polemizan violentamente en el relato “Los teólogos” de Borges, resultan ser, a su muerte, la misma persona a los ojos de Dios, podemos imaginar a Erasmo y a Castellio, o a Montaigne y a Enrique IV, que fueron católicos y protestantes, respectivamente, pero igualmente liberales, moderados y tolerantes, como pertenecientes a una misma fe a los ojos de Dios. Por esta razón, a diferencia del dogmático Jules Michelet, Jorge Edwards no ve la conversión de Enrique IV de Navarra como una traición, sino, antes bien, como expresión de la liberación dogmática de dicho monarca, inspirada por la obra y el consejo de Michel de Montaigne.

Como decíamos, para Edwards dicha conversión anuncia el Edicto de Nantes, de abril de 1598, que puede ser visto como "la primera carta de libertad religiosa dictada en Europa" y que supuso "el anuncio de las libertades democráticas modernas" y de la Declaración de los Derechos del Hombre (Edwards, *La muerte de Montaigne* 261-262). Para el autor de *Persona non grata*, el Edicto de Nantes mantiene una "relación estrecha" con "el pensamiento de Montaigne" mediante la participación en su concepción e, incluso, redacción del propio Enrique IV, "el más adelantado de sus discípulos, candidato aconsejado, alentado y preferido por él a la corona de Francia" (263).

El hecho de que, para Edwards, el Edicto de Nantes sea la puesta "en blanco y negro" del "espíritu de reconciliación, de equilibrio, de libertad, de los ensayos de Montaigne" (263) es importante, ya que indica que la obra de Montaigne, tanto en su sentido filosófico como literario, pues Montaigne considera que el entendimiento y la reconciliación es, en buena medida, una cuestión de estilo, es traducible a términos políticos. Así, pues, el escepticismo de Montaigne –"*je m'abstiens*, me abstengo" (50)– no implica una equidistancia oportunista, interesada, cínica, en el mal sentido de la palabra, sino una propuesta política tan concreta como arriesgada. Por eso Edwards considera que Jules Michelet "se equivocaba" al pensar que "la obra de Montaigne podía servir de justificación para la indiferencia de algunos, de sus malos lectores", ya que se trata, más bien, de todo lo contrario: "Era un llamado sólido, coherente, de una maravillosa lucidez y de una gracia no menos maravillosa, a terminar con la guerra de una vez por todas, a entenderse y vivir en paz, "como hermanos, amigos y conciudadanos" " (264). Tenía razón Edwards, pues, al abrir su libro afirmando que Montaigne "tomaba partido, pero no pensaba como hombre de partido" (11).

A continuación, el autor utiliza la intuición política que subyace a los *Ensayos* de Montaigne y al Edicto de Nantes como piedra de toque para valorar la política chilena, en particular, e hispánica, en general. Rechaza, para empezar, la idea marxista de que las libertades republicanas son "formales o burguesas" y lamenta que el Chile "de estos primeros años del siglo XXI, el Chile no del todo reconciliado, retacado, obcecado, todavía no entiende estos complejos asuntos" (262). Así, tras citar el primer artículo del Edicto de Nantes, que ordena que se olviden las tensiones pasadas, pues hubo asesinatos de uno y otro lado, "como si se tratara de cosa no sucedida", (cit. en 262) rechaza una política en la que la *memoria* se halla sobredimensionada, pues obliga "a no olvidar nada" y también "a no aprender nada" y acaba con un

polémico: "sólo queremos descansar. Y, si me perdonan ustedes esta máxima blasfemia, olvidar" (261).

Montaigne no podía sospecharlo, pero lo cierto es que la reconciliación que sus escritos y consejos alentaron fue posible porque la unidad religiosa empezaba a ser subordinada a la unidad nacional. El apócrifo "París bien vale una misa" capta a la perfección el giro nacional que la política iba a sufrir, pues subordina la unidad de Francia, simbolizada por su capital, a la unidad religiosa, que pasa a ser relegada al estatus de mera convención social, a cuyos detalles culturales o dogmáticos no deben otorgárseles demasiada importancia. Irónicamente, la crítica del carácter dogmático de la teología-política cristiana iba a dar lugar a una nueva "teología"-política nacionalista.

Ciertamente, desde el momento en que el sistema de las comunidades religiosas, cifrado en el *cuius regio, eius religio*, que establecía que todos los habitantes de un territorio debían ser de la misma confesión religiosa que su monarca, entre en crisis con el Edicto de Nantes, en 1598, la religión perdió su poder como criterio de delimitación de las unidades políticas y fundamento del poder político. Será el nacionalismo el nuevo cemento sociopolítico que sustituya a una religión, que no dejó tanto un vacío de tipo espiritual como político. La nación pasará a ser, pues, el nuevo dios fundamentador de la comunidad y el poder. El gobernante dejará de ser "Rey por la gracia de Dios", para devenir "Presidente por la gracia del Pueblo". En este trueque, la nación heredará los atributos divinos y la retórica sacra que la rodea.

Ciertamente, el carácter religioso del nacionalismo reintroduce en la esfera política aquellos elementos sentimentales, irracionales e innegociables que revelaron, durante las guerras del siglo XVI, que la religión era incompatible con la vida política. En el mismo momento en que se echaba a "Dios" por la puerta, éste volvía a entrar, metamorfoseado, por la ventana[8]. Se hará, entonces, nuevamente necesario actualizar la lección política de Montaigne.

Pero eso no es todo, ya que el marxismo, el comunismo, el fascismo, el populismo y tantos otros dogmatismos modernos y posmodernos resacralizarán permanentemente lo político, en esa revocación eterna del Edicto de Nantes que es la historia de la humanidad. Por eso Edwards considera que Montaigne es "un río" que en ciertas etapas se hunde "debajo de la tierra" (275), pero que vuelve a aparecer en la superficie, para luego volver a hundirse. Humanismo,

[8] Véase al respecto Bernat Castany Prado, *Literatura posnacional*, EditUm, Murcia, 2007.

ilustración y librepensamiento republicano serían los sucesivos renaceres del mismo río. Por eso, "la muerte de Montaigne", a la que hace referencia el título, no implica su desaparición definitiva, sino el deber de recuperar, actualizándolo, su espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Arreola, Juan José. "Prólogo". Michel de Montaigne. *Ensayos escogidos*. México D.F.: UNAM, 1997. 5-22.

Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. 4 vols. Buenos Aires: Emecé, 1999.

________ *Textos recobrados (1931-1955*). Barcelona: Emecé, 2002.

________ *Textos recobrados (1956-1986*). Barcelona: Emecé, 2003.

Cascardi, Anthony J. "Cervantes' 'two hands'". *Cervantes y su mundo*. Vol. III (2005): 41-60.

Castany Prado, Bernat. "Francisco López de Gómara y Jean de Léry: escepticismo moderado y escepticismo radical en las Crónicas de Indias". *Los límites del océano: Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*. Bellaterra: Centro para la Edición de Clásicos Españoles, 2009. 9-24.

________ "Jean De Léry y Michel de Montaigne: el escepticismo como postura epistemológica privilegiada en el diálogo con la otredad". *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism*. 2 (2006). http://www.dissidences.org/files/Lery_Montaigne_11.pdf

________ *Literatura posnacional*, EditUm, Murcia, 2007.

Castañón, Adolfo. "La ausencia ubicua de Montaigne". *Vuelta.* 261 (1998): 86-88.

Edwards, Jorge. *La muerte de Montaigne.* Barcelona: Tusquets, 2011.

________ *Persona non grata*. Barcelona: Tusquets, 2000.

Erasmo. "Epístola dedicatoria a Jean Carondelet", *Obras de San Hilario*. En Francisco Rico. *El sueño del humanismo*. Madrid: Alianza Universidad, 1993. 197.

Fuentes, Carlos. *La nueva novela hispanoamericana*. México D.F.: Cuadernos de Joaquín Moritz, 1969.

Iwasaki, Fernando. *rePublicanos*. Madrid: Algaba, 2008.

Marichal, Juan. "Montaigne en España". *La voluntad de estilo*. Madrid: Revista de Occidente, 1971. 99-122.

Popkins, Richard H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México D.F.: FCE, 1983.

Rico, Francisco. *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza Universidad, 1993.

Savater, Fernando."El señor de la Montaña". *Babelia*, *El País*, 5 de noviembre 2011.

Vila, María del Pilar. "Jorge Edwards: tras las huellas de la verdad". *Estudios Filológicos*. 34 (1999): 35-45.

Ramírez, Manuel. *España en sus ocasiones perdidas y la democracia mejorable*. Zaragoza: Mira Editores, 2000.

Zweig, Stefan. *Erasmo de Rotterdam*. Barcelona: Editorial Juventud, 1986.